

## CAPÍTULO 2



### Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico

Nicolás Sánchez Durá\*

#### I

Si inspeccionamos el concepto intuitivo, o relativamente «cercano de la experiencia», que un partícipe de nuestra cultura tiene de qué sea una persona, puede decirse que la entiende, de tomar la descripción de Geertz, «como un universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su *background* social y natural».<sup>1</sup> Sin embargo, sin discrepar de tal descripción, para lo que es mi propósito desarrollar, creo conveniente incluir algo que en ella no aparece, si quiera sea porque nuestra noción de persona no sólo contiene notas psicológicas, sino también una carga valorativa. Y así, cuando leemos «integrado cognitivamente» o «centro dinámico de conciencia y juicio», creo que cabe añadir que una persona se piensa como un ser *racional*, es decir: como un sujeto que conoce y actúa elaborando y ofreciendo razones que le dan derecho a decir que conoce algo, o a justificar y reconstruir coherentemente el curso de sus acciones frente a sí mismo y los otros, de forma que se le considere moralmente responsable de lo que dice y hace.

\* La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte del proyecto PB93-0683. Agradezco a J. B. Linares, J. Marrades, C. Moya y V. Sanfélix todas las precisiones y sugerencias que me hicieron tras la lectura de un borrador.

1. Por «concepto cercano de la experiencia» hay que entender un concepto que alguien puede utilizar sin mayor dificultad para describir lo que él y sus pares ven, sienten o piensan, y que a la vez comprende sin dificultad cuando ese concepto es otro quien lo utiliza para describirlo a él y sus experiencias. La distinción entre conceptos «lejanos» y «cercanos» de la experiencia, es una distinción de grado y contextual. Véase C. Geertz, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 75 y 77.

Sin embargo, la nota de la racionalidad no ha aparecido por ensalmo como elemento constitutivo de nuestra noción pretórica y teórica de persona o sujeto. Asociada la racionalidad al carácter «civilizado» de los sujetos, la pertinencia de aquella nota y de este predicado, tiene su ámbito de elaboración en el seno del discurso antropológico en un periodo de tiempo tan dilatado cual es el que abarca desde la taxonomías y maneras de exclusión, según el pensamiento griego, de lo que se consideran formas defectivas que no llegan a la dignidad plena de lo humano —aun aceptando la homogeneidad biológica de la especie—,<sup>2</sup> hasta la polémica sobre el relativismo o universalismo de los criterios de racionalidad tal y como se mostró en el debate, incesante a partir de los años sesenta, entre los universalistas de estirpe neo-frazieriana y los, por éstos, llamados relativistas como, por ejemplo, Peter Winch (y, al fondo, la larga sombra del mismo Wittgenstein).

Ahora bien, el término «discurso antropológico» es impreciso por cuanto cubre textos de muy diferente cariz. Desde luego, hoy podemos llamar «discurso antropológico» a partes relevantes, pongamos por caso, de lo que se conviene en llamar biología aristotélica. Puede hablarse, entonces, de antropología filosófica, porque independientemente de que los textos se encuentren en el *Sobre la reproducción de los animales*, o en la *Política* (como es el caso de la teoría de la servidumbre natural), desde hoy lo que allí se lee es relevante para ver cómo se procede a clasificar lo humano o, en general, cómo se concibe la naturaleza de lo humano. Pero, por otra parte, por «discurso antropológico», también se entiende, hoy casi canónicamente, los textos que hacen descripciones —de vocación empírica— etnográficas: tanto los que identificamos de tal manera a partir de la aparición de la antropología como disciplina académica que ostenta el nombre de «antropología social y cultural», como aquellos otros remotos en el tiempo que, *grosso modo*, mantienen aires de familia con los que hoy se conciben como la inscripción resultante del trabajo de campo que exige el desplazamiento físico del escritor a lugares distantes. Éstos son textos *de autor* que, hablando de hombres concretos de comunidades culturales particulares, tienen como supuesto de su escritura el «haber estado allí». Supuesto fundamental cuando se trata de conseguir una verosimilitud narrativa que haga aceptar el relato de lo más extraño como algo creíble por aquellos que, «estando aquí», se supone que verían lo mismo que el etnógrafo caso de haber estado también ellos «allí».<sup>3</sup> Como Geertz ha se-

2. Mario Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, Península, Barcelona, 1981.

3. Véase C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.

conlleven, no está ligada tan sólo ni a la información empírica de detalle, ni a la elegancia conceptual o aparato teórico que los mismos comportan. Supone todo ello y algo más: «un contrato narrativo muy minuciosamente redactado y respetado entre el escritor y el lector. Los presupuestos sociales, literarios y culturales comunes al autor y su público están tan profundamente arraigados e institucionalizados que signos casi imperceptibles son capaces de transmitir mensajes importantes».<sup>4</sup>

Mi propósito es, pues, fijarme en ciertos textos del discurso antropológico clásico, y ver cómo algunos fundadores de discurso, en el sentido de proporcionar las reglas de composición de textos ulteriores, han tenido el efecto de ir recortando y modulando la *imagen* —en el sentido de Wittgenstein—<sup>5</sup> que de sí mismos en cuanto personas o sujetos han tenido, y en gran medida todavía tienen, los destinatarios directos e indirectos de los textos antropológicos. Y ello para mostrar cómo en el contrato narrativo del texto antropológico clásico una de las cláusulas clave ha sido el considerar al otro —al objeto de la descripción—, o bien como irracional o, cuando menos, no racional en el grado en que se supone lo somos, o tenemos todas las condiciones para serlo, nosotros; o bien, si se piensa que es un peculiar civilizado, lo es a costa de que antes se haya absuelto su, *prima facie*, apariencia desconcertante al proyectarse sobre él un ideal civilizatorio que se ha fraguado «aquí» y que se pretende difundir y defender, también aquí, tomando al otro como espejo donde reflejar tal ideal. En este último caso ocurre como con el famoso camello del cual Nietzsche habla en *Verdad y mentira en sentido extramoral*: no hay motivo para la sorpresa si tras definir un mamífero de una determinada manera después al ver un camello digo «mira un mamífero». En ambos casos lo que se pierde es la comprensión, en el sentido de captación de lo diferente, de otras maneras de expresar el valor humano. Como tal propósito ha sido sobradamente tematizado en el caso de los textos y afirmaciones de los grandes autores que la tradición antropológica reciente ha calificado con el término de etnocéntricos y respecto de la cual calificación hay consenso —es el caso de Aristóteles, de Ginés de Sepúlveda o del evolucionismo de Frazer, por citar tres casos relevantes de diversa índole

4. Véase C. Geertz, «Diapositivas antropológicas», en Todorov (comp.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Madrid, pág. 103.

5. «Una imagen muy arraigada en nosotros puede compararse naturalmente a la superstición, pero también se puede decir que siempre se tiene que llegar a un terreno firme, aunque sea una imagen y que por tanto una imagen que está en el fondo de todo pensar debe ser respetada y no se la debe tratar como una superstición» (Wittgenstein, *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1981, pág. 146).

y contexto sobre los que a estas alturas no cabe mucha discusión—me ceñiré a dos autores que se han tenido como ejemplos de relativismo y particularismo y, por tanto, como el contrapunto edificante de una ceguera pertinaz por parte de nuestra cultura respecto de otras. Me sitúo así en la posición más incomoda, pero necesaria para defender mi punto de vista.

En primer lugar, y como ejemplo de la primera opción señalada en el párrafo anterior, examinaré a Bartolomé de Las Casas cuyos textos cumplen sobradamente la condición enunciativa del «haber estado allí»<sup>6</sup> y de haber sido ampliamente debatidos, desde puntos de vista tanto negativos como positivos, «aquí».<sup>7</sup> Me centraré en la *Apologética Historia Sumaria*, que Pagden<sup>8</sup> considera la primera obra extensa de etnología comparativa escrita en una lengua europea, y en el *Argumentum apologiae* que condensa su polémica con las tesis de Ginés de Sepúlveda con motivo de la Junta de Valladolid, donde se discutió la naturaleza de los indios al hilo de la cuestión sobre la legitimidad de las guerras de conquista y el modo conve-

6. Las Casas recurre a menudo a formulas retóricas, cuya función es verosimilizar y autorizar sus descripciones y argumentaciones, que hacen referencia al «haber estado allí» como, por ejemplo: «Todo esto lo expondré... no haciéndome eco... sino de la propia verdad y de aquello que yo vi con mis ojos, palpé con mis manos y escuché con avidez con mis propios oídos, durante los muchos años que viví entre aquellas gentes». En este caso la fórmula es doblemente autorizadora porque aúna tanto la autoridad del testimonio observacional cuanto la pertinencia y relevancia de este tipo de testimonio, utilizando para ellos las palabras de San Juan Evangelista al principio de la 1.<sup>a</sup> Epístola. En última instancia, pues, es una remisión oblicua a la autoridad de la tradición la que presta su autoridad al testimonio observacional. *Argumentum...* 24, pág. 109. Para el texto del *Argumentum apologiae* y de la *Apologética Historia Sumaria*, utilizo el volumen 9 y 8, respectivamente, de *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras Completas*, edición de Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1988. En el caso del *Argumentum* el número que aparece antes de la paginación corresponde a la foliación del manuscrito latino de París que sirve como paginación de referencia.

7. Obviamente, mi propósito escapa al estéril y larguísimo debate sobre la bondad desbordante o sobre el sectarismo perverso anti-español de Las Casas, según juicios tipo los de Menéndez Pelayo o Ramón Menéndez Pidal. Pero mi interpretación se opone a un consenso bastante extendido. Para Ángel Losada, editor reciente de las *Obras Completas* y estudioso de Las Casas, éste es «enemigo cerrado de toda superioridad de culturas... [y] a su juicio, los pueblos precolombinos estaban tanto o más civilizados que la propia Europa». Lo que no se comprende entonces, y para él no parece tener mayores consecuencias ni precisar explicación, es que afirme a renglón seguido que tanto Las Casas como Sepúlveda «eran partidarios de la obligatoriedad de la predicación del cristianismo en Indias, así como del paso de estas regiones a la jurisdicción de los Reyes de España». Véase «Introducción» al *Argumentum apologiae*, op. cit., vol. 9, págs. 11-12 y 21.

8. A. Pagden, *La Caída del Hombre Natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 169.

niente de evangelización. En segundo lugar, y como expresión de la segunda opción, me referiré a Montaigne que, si bien no estuvo «allí», dispone su texto según esa convención retórica que exige un texto que debe estar autorizado observacionalmente, como veremos más adelante. Me centraré en este caso en su texto «Los Caníbales», capítulo 31 del libro 1.º de los *Ensayos*. Al final trazaré alguna conexión con textos y polémicas de nuestro inmediato pasado todavía presente.

## II

En el caso de Las Casas no obstan sus múltiples actividades políticas en defensa de los indios<sup>9</sup> —esa «inocentísima gente», «ovejas mansas», «más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, etc.»—<sup>10</sup> frente a «los lobos rapaces» de los españoles, para defender la tesis que he enunciado. Ciertamente, Las Casas se distancia del concepto de «bárbaro», tal y como había sido acuñado en ciertos sectores de la tradición griega,<sup>11</sup> especialmente Aristóteles. Concepto en la base tanto de la teoría de este último sobre la obediencia que naturalmente deben de prestar unos hombres inferiores a otros superiores —pues el bárbaro y el esclavo natural son la misma cosa—,<sup>12</sup> como del uso que se hizo de esta teoría al defender no sólo el derecho de conquista, sino también el de esclavizar en beneficio propio las poblaciones amerindias recién descubiertas. Ya fuera esclavizándolas *tout court* o sometiénolas a la tutela laboral, cultural y apostólica de las encomiendas —institución que Colón introdujo por primera vez en La Española en 1499— que debía civilizarlos siquiera fuera por imitación de las formas de vida de los encomendadores cristianos (el caso ejemplar es desde luego, en este punto, Ginés de Sepúlveda, pero también todos los teólogos, canonistas y juristas que siguiendo la idea del teólogo escocés John Mair de aplicar la teoría aristotélica a las poblaciones recién des-

9. Un buen resumen de ellas se puede encontrar en I. Pérez Fernández, «Bartolomé de Las Casas» en Laureano Robles (comp.), *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992.

10. *Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias*, Cátedra, Madrid, 1982, pág. 71.

11. Digo «ciertos sectores», porque no todo el pensamiento griego utilizó el concepto de bárbaro de la misma manera. Con frecuencia se olvida que entre la sofística, por ejemplo, se alzaron voces contrarias al sentido etnocéntrico de «bárbaro».

12. «Por eso dicen los poetas: *justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*, entiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza». Aristóteles, *Política*, 1252b (utilizo la edición de M. García Valdés en Gredos, Madrid, 1988).

cubiertas, defendieron tal posición a partir de 1512).<sup>13</sup> Así que no es mi intención negar la afirmación lascasiana de que «todo el linaje de los hombres es uno», sino ver que sobre esa afirmación de la unidad del género, y desde el criterio de quién participa y quién no de la verdadera religión, se dibuja una jerarquía donde no se puede ser verdadera y cumplidamente racional si no se participa de un modo de vida plenamente civilizado que corresponde a la religión verdadera: el cristianismo católico y romano. Para ello procederé examinando los cuatro sentidos de «bárbaro» que establece en discusión con la teoría de Aristóteles. Sin embargo, por motivos de la argumentación, lo haré alterando el orden habitual en que se expone el asunto, que es el orden que el mismo Las Casas establece.

La primera clase de bárbaro «en sentido impropio y amplio de la palabra, significa todo hombre cruel, inhumano, feroz, inexorable y alejado de la humana razón, ya por impulso de la ira o de la naturaleza, de manera que, echadas a un lado la templanza, mansedumbre y moderación humanas, se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias feroces habitantes de las selvas».<sup>14</sup> En la *Apologética Historia Sumaria* se dice que, en este primer sentido, bárbaro «significa una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres».<sup>15</sup> Y así Bartolomé afirma que, en este sentido, tan bárbaros han sido los griegos, los latinos y los escitas (estos últimos, juntos con los persas, paradigma del bárbaro para Aristóteles), como los españoles cuando cometen las barbaridades que él se encargó de reseñar minuciosamente por escrito. Ya que, en este sentido, «bárbaro» se aplica propiamente a los individuos —«todo hombre, etc...», y no a las culturas o a los pueblos. Nada hay pues de extraño —ni tiene mayores consecuencias antropológicas, morales y políticas— en que algunos indios, pocos o muchos, sean considerados bárbaros en este sentido.

Sin embargo, hay otra clase de bárbaros<sup>16</sup> «en el sentido absoluto, estricto y propio» («*His barbaris, simpliciter, stricte, ac proprie barbaris*»)<sup>17</sup> Esta clase la constituyen «aquellos hombres que, por su carácter impío y pésimo o por la aridez de la región en la que viven, son crueles, feroces, estóolidos, incultos, ajenos a la razón; no

13. Véase Pagden, op. cit., págs. 51 y sigs.

14. *Argumentum...* 14, pág. 83.

15. *Apologética Historia...*, pág. 1576.

16. Ésta es la que Las Casas llama la tercera clase de bárbaros.

17. *Argumentum...* 20, pág. 99.



se gobiernan de acuerdo con las leyes o el derecho, no cultivan la amistad, no tienen estado ni ciudad organizada políticamente; es más, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Éstos no contraen matrimonio conformándose a ciertos ritos; finalmente no tienen ninguna forma de comercio civilizado: no venden ni compran, no dan ni toman en arriendo, no hacen contratos, depósitos, préstamos, como datos. Finalmente, no está en uso entre ellos ninguno de los contratos del derecho de gentes a que se refiere el Digesto. Es más, andan desperdigados de un lado para otro, habitando montes y bosques, contentándose con sus mujeres sólo como lo hacen los animales tanto domésticos como salvajes».<sup>18</sup> Estos bárbaros son aquellos, según Las Casas, a los que se refiere Aristóteles en el libro 1.º de la *Política* y que no hay que confundir con aquellos otros a los que se refiere en el libro 3.º, a los que después me referiré. Estos bárbaros *simpliciter* son los esclavos por naturaleza, aquellos a los que se refería Homero en la *Ilíada* como malos hombres o más que hombres, pero en todo caso «sin tribu, sin ley, sin hogar».<sup>19</sup> Su conducta moral y su capacidad racional es más cercana a los animales que a los hombres. Ahora bien, estos bárbaros que son como errores de la naturaleza, o monstruos, no pueden constituir en ningún caso la mayoría de las gentes que pueblan la tierra. Si se admitiera tal posibilidad ello contradiría principios ontológicos y teológicos que Las Casas piensa como bien asentados, inmutables y ciertos. Por un lado, el principio de que los efectos son proporcionados a sus causas y, por otro, el que la naturaleza produce de ordinario lo mejor y más perfecto pues ésta, la naturaleza, no es más que expresión de la inteligencia suprema de un Dios bueno y omnipotente que quiere lo mejor. Así, que es de todo punto irreverente pensar que esas nuevas e ingentes poblaciones recién descubiertas puedan ser consideradas menos que humanas porque, de ser ello cierto, equivaldría a considerar la naturaleza defectiva y a su creador un chapucero demiurgo. Por tanto, esta clase de bárbaros no puede sino tener una pobre realización fáctica y tales seres, ser escasos. Por tanto, este tipo de barbarie no puede predicarse de «toda una raza, nación, región o provincia... [suponiéndose]... que en su mayor parte carezca del conocimiento natural y habilidad suficientes para regirse y gobernarse a sí misma».<sup>20</sup>

No obstante, hay otra clase de bárbaros —según la taxonomía

18. *Argumentum...* 16, pág. 89.

19. *Política*, 1253a.

20. *Argumentum...* 20, pág. 97.

de Las Casas, la segunda— que corresponde, según el parecer del dominico, a aquellos bárbaros de los que habla Aristóteles en el libro 3.º de la *Política* cuando, al inspeccionar las clases de reyes y reinos, pone en segundo lugar el tipo de régimen político de los bárbaros. A éstos no hay que confundirlos con aquellos que son siervos naturales de los cuales se habla en el libro 1.º.<sup>21</sup> Estos últimos son, por irracionales, incapaces de vida política alguna y por tanto desprovistos de cualquier virtud, mientras que aquéllos son capaces de vivir políticamente según formas de vida civil que se basan en sus propias costumbres y leyes, lo cual resulta en que sus reyes son defendidos por los ciudadanos mismos, y no como los propiamente tiranos, que por medio de mercenarios, se defienden de sus ciudadanos, los cuales rehúsan obedecer voluntariamente. Hay en este punto, sin embargo, una ambigüedad en su análisis que no es habitualmente señalada. En efecto, por una parte, «es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia del idioma, no entiende a otro que le habla».<sup>22</sup> Desde este punto de vista, en la *Apologética Historia* dice que «no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro».<sup>23</sup> Así las cosas, parece entonces que todas las culturas o etnias estén en la misma situación unas respecto de las otras y no quepa aquí establecer jerarquía alguna, pues bárbaro en este sentido quiere decir tan sólo «extraño».<sup>24</sup> Pero, por otra parte, en el mismo epígrafe referido a esta segunda clase de barbarie, y tanto en el *Argumentum* como en la *Apologética Historia*, se establece otro criterio que no es equivalente al recién mentado y sí jerarquiza unas culturas frente a otras: «a la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen del idioma escrito, correspondiente a su idioma materno (idioma escrito como es entre nosotros el latín) y así no saben escribir en él lo que piensan. Por este motivo son considerados incultos y carentes de letras y enseñanza».<sup>25</sup> Por esta razón, nos dice, Beda el Venerable escribió en inglés sobre todas las artes liberales: para que su pueblo no fuera considerado bárbaro. Este tipo de bárbaros no lo son en sentido absoluto (*simpliciter*) sino «secundum quid... según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros»,<sup>26</sup> es decir: son bárbaros por accidente (*hoc est, non*

21. No voy a detenerme en la justeza o no de las interpretaciones que Las Casas hace de Aristóteles. Tal asunto desborda el espacio y mi propósito principal aunque está, ciertamente, relacionado con él.

22. *Argumentum*... 15, pág. 87.

23. *Apologética Historia*..., pág. 1577.

24. *Ibidem*, pág. 1578.

25. *Argumentum*... 14, v. pág. 87.

26. *Apologética Historia*..., pág. 1577.



*sunt proprie barbari sed ex accidenti*»).<sup>27</sup> En cualquier caso, no por ser bárbaro por accidente no se es un bárbaro al que algo le falta, es decir: defectivo respecto a nosotros. Así que, en este último sentido —que no es idéntico al de «extrañeza», aunque los dos se incluyan en esta segunda clase— sí que cabe una jerarquía en la valoración. Sobre todo, si se tiene en cuenta algo supuesto en lo recién citado, pero no explícitamente dicho y sólo manifiesto en cuanto síntoma. Me refiero a que Las Casas afirma aquí algo extraño para oídos modernos, y algo falso. Lo cierto es que Beda no escribió en inglés, sino en latín; y lo extraño es que, afirmando que el inglés escrito corresponde a la lengua materna de los ingleses, diga que el idioma escrito (*litterale sermone*) que corresponde a nuestra lengua materna es el latín. Ambas cosas se explican<sup>28</sup> si se tiene en cuenta que Las Casas participa de la opinión extendida, y defendida por Santo Tomás de Aquino entre otros, de que la *scientia* sólo puede obtenerse, glosarse y razonarse en el lenguaje escrito que le es propio, diferente del habla común que sirve para el trato cotidiano y la cohesión entre los hombres, y que sólo proporciona un conocimiento tosco y rudimentario tanto de la naturaleza física como espiritual. Ello explica y hace comprensible, a su vez, que cuando más adelante en el texto del *Argumentum* esté defendiendo el alcance del ingenio de los indios, cite a Paulo Jovio Obispo de Nocera, en su *Historiae Sui Temporis*, y conecte sin mediación alguna el abandono de la idolatría con el aprendizaje de «nuestra escritura»: «A Cortés no le resultó nada difícil el convertir aquel pueblo, de por sí ingenioso y dócil, una vez que abandonó su supersticiosa idolatría, al culto de Cristo. Así, con gusto y admiración aprenden nuestra escritura, después de haber abandonado los jeroglíficos con los que solían escribir sus anales, legando a la posteridad en diversas pinturas la memoria de sus reyes».<sup>29</sup> Lo cual nos lleva a la cuarta clase de bárbaros.

Una cuarta manera de ser bárbaro que «comprende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana..., todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando la de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policía, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino

27. *Argumentum*... 15, pág. 86.

28. Este aspecto es puesto de manifiesto por Pagden, op. cit., págs. 182-183.

29. *Argumentum*... 25, págs. 109-111.

entrando en la Iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mancilla que... limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden».<sup>30</sup> El texto recién citado es suficientemente explícito, pero cobra mayor fuerza y sentido si tenemos en cuenta su contexto.

En primer lugar, hay que señalar que tanto en el *Argumentum apologiae* como en la *Apologética Historia*, las distinciones sobre las cuatro clases de barbarie —parte argumental contra los esclavistas que quieren fundamentar su posición en Aristóteles— vienen inmediatamente precedidas de sendos textos, el capítulo CCLXIII en la *Apologética* y la primera parte (Respuesta de Las Casas a Sepúlveda) para el *Argumentum*, donde se afirma que los indios son tan susceptibles de ser evangelizados como cualquier otro pueblo. Así, en el *Argumentum*, después de la afirmación de que los indios no están faltos de razón de forma que sean semejantes a los animales y merecedores de ser llamados «bárbaros, inhumanos, salvajes y brutos», se contrapone a ese parecer que daba su «mansedumbre y su modestia... [los indios] están, sumamente dispuestos y preparados a abandonar la idolatría y a recibir, provincia por provincia y poblado por poblado, la palabra de Dios y la predicación de la verdad».<sup>31</sup> La misma disposición, que es una yuxtaposición sin mediación alguna entre ambos tipos de afirmación, rige para el texto de la *Apologética Historia*. Pero lo significativo del caso es que, en su argumentación, Las Casas recorre todo tipo de ejemplos de la «antigua gentilidad» que ponen de manifiesto cómo, es el caso de Judas Tadeo, «mitigaba con el santo dogma a estas gentes fieras e indómitas, de naturaléza parecida a las bestias, y las sometía al dominio de la fe».<sup>32</sup> Ciertamente, el empeño de Las Casas es mostrar que «ninguna nación, por embriagada y absorta o zambullida que esté en vicios y sea de corruptísimas costumbres, ni es de la participación del Evangelio segregada ni de su conversión a la verdadera religión y culto divino, y después de gozar de la divina división imposibilitada, ni a alguno le es lícito ni permitido que de pecados de algunas tenga asco, y piense que esté de la divina misericordia olvidada».<sup>33</sup> Y ciertamente, también, Las Casas repite una y otra vez

30. *Apologética Historia...*, pág. 1583.

31. *Argumentum...* 14, v. págs. 81-83.

32. *Apologética Historia...*, pág. 1574.

33. *Ibidem*, pág. 1574.

que los indios no deben ser conquistados y sometidos a guerra y luego evangelizados. Ahí están no sólo las afirmaciones en estos textos, sino el prólogo *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. Pero ese afán evangelizador no evita, antes al contrario más bien se sostiene en, que considere los testimonios de la tarea evangelizadora de los primeros tiempos de la Iglesia como la prueba de «la brutalidad e irracionalidad, vicios y costumbres pravas»<sup>34</sup> de las gentes antes de su conversión a la verdadera religión. A estas gentes son analogadas las poblaciones de las Indias, aunque, bien es cierto, no tiene recato en afirmar que «nosotros mismos en nuestros antecesores fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía, como en vicios y costumbres brutales por toda la redondez desta nuestra España».<sup>35</sup> Pero de nuevo: si nos preguntamos quiénes son esos «nuestros antecesores» debemos remitirnos al momento en que nos cuenta cuando Santiago Apóstol «vino a España, y como en gente fiera y barbarísima, como dice Trogo Pompeyo, y Justino... que los llama pueblo bárbaro y fiero, viendo que hacía poco fruto, tornóse a Hierusalem».<sup>36</sup>

Así que no es extraño que después de su analítica del uso que del término bárbaro hace Aristóteles como base de su teoría de la servidumbre natural, nos encontremos con lo que desde su prólogo se nos sugería: que fuera de la verdadera religión tanto los hombres como a las comunidades políticas son racionalmente defectivos. Esa es la razón por la que, al final de su argumentación sobre los bárbaros y contra la esclavitud, se cite como argumento de autoridad a Lactancio, en las *Divinas Instituciones*, cuando afirma que «no hay que admirarse de que la religión de los bárbaros concuerde con sus costumbres» o que no es de extrañar que «manaran todas las maldades de esta gente, entre la cual los mismos vicios son religiosos, por lo que no sólo no se evitan, sino que se cultivan».<sup>37</sup> Y ésta es también la razón de que, citando a San Agustín en *De civitate Dei*, se afirme que «donde no hay verdadera justicia, por mucha que sea, o parezca justicia, como es en los que carecen de cristiana fe, ni hay Derecho, ni justicia, y muy poco se puede llamar verdadera república».<sup>38</sup> No es extraño, pues, que justo a renglón seguido, y citando a San Jerónimo en la Epístola *ad Heliodorum episcopum*, se afirme

34. Cit. ad loc.

35. Ibídem, pág. 1575.

36. Ibídem, pág. 1574.

37. *Apologética Historia...*, págs. 1583-1584.

38. Ibídem, pág. 1584.

que «los que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden».<sup>39</sup>

Y es que, en segundo lugar, que no pueda haber una verdadera, plena y virtuosa comunidad política si ésta no es una comunidad cristiana, deja a estos bárbaros *secundum quid* en una situación no por accidental menos precaria. De hecho, cuando en la *Apologética Historia* Las Casas se pregunta de dónde provienen las inclinaciones feroces e inhumanas del bárbaro *simpliciter*, responde que, o bien de su vivir en un medio natural y climático adverso que los hace «bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas», o bien «por la mala y envejecida y depravada costumbre en algunas tierras, de donde proviene que usando muncho tiempo malas obras, no yéndoles a la mano, hacen hábito, y así van a parar a ser cuasi irracionales y brutales, que no sean ya regibles por ley, o que si alguna tuvieran les sea insufrible».<sup>40</sup> En este sentido, un poco más adelante llega a decir que estos bárbaros *simpliciter* «por la mala costumbre, la razón que tenían, que era suficiente, depravaron y ofuscaron»,<sup>41</sup> de forma que ya no fue posible entre ellos ni la ley ni la comunidad política. Ahora bien, hay que recordar que todo el empeño que tenía Las Casas en interpretar a Aristóteles como distinguiendo entre los bárbaros de los que habla en el libro 1.º y el 3.º de la *Política*, radicaba en que estos últimos, en cuanto capaces de vida política, demostraban su capacidad de juicio racional y las buenas disposiciones de su voluntad. Si ahora se mantiene que sin la verdadera religión, no hay ni justicia, ni derecho, ni verdadera vida política, que las costumbres depravadas están en consonancia con la idolatría donde el mismo vicio es considerado religioso y, por otra parte, se retiene el principio de que las malas costumbres incluso destruyen una razón, en principio suficiente, hasta el punto de llevar a los depravados a ser casi irracionales y brutales, aparte de no disponer del instrumento esencial del conocimiento *stricto sensu* (la escritura), hay que pensar que la barbarie *secundum quid* no es poca cosa cuando se trata de establecer una jerarquía de lo humano según el criterio de su mayor o menor racionalidad.<sup>42</sup>

39. Cit. ad loc.

40. Ibídem, pág. 1581.

41. Ibídem, pág. 1582.

42. Podría objetárseme pasar por alto el hecho de que Las Casas radicalizó sus puntos de vista en el curso del debate de la Junta de Valladolid. En concreto, el obviar el giro que supone la duodécima réplica tal y como quedaron publicadas sus últimas doce réplicas en 1552-1553, véase Vidal Abril-Castelló, «La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica»,

En *La Razón en la Historia*, Hegel afirma que los autóctonos de América eran tan perezosos que un eclesiástico tenía que tocar la campana a media noche para recordarles a los indios que debían cumplir sus deberes conyugales. Que esos pueblos hayan prácticamente desaparecido se debe a la inferioridad, no sólo de fuerza física, e incluso de estatura, sino también de cultura. Prácticamente desprovistos de inteligencia, su resistencia a la educación era casi absoluta. Por eso las organizaciones eclesiásticas los trataron, en cuanto partícipes del «estado natural de incultura y barbarie», en consecuencia: imponiéndose a ellos con autoridad espiritual e imponiéndoles trabajos tanto para despertar como para satisfacer sus necesidades. Como vivían como niños, día a día, inconscientes, privados de toda reflexión y de toda intención superior, «eligieron el mejor método para elevar su condición y asumieron, respecto de ellos, la posición de los padres frente a sus hijos». <sup>43</sup> Si volvemos ahora la mirada hacia el África negra para caracterizar ese estado natural de incultura y barbarie, nos encontramos con una justificación histórica de la esclavitud. «Los negros», así globalmente los llama y así nos dice Hegel, dada su identificación inmediata con la naturaleza, se hallan en un estado en el que «su conciencia no ha alcanzado la contemplación de una objetividad sólida, como por ejemplo Dios, la ley, a la cual pueda adherir la voluntad del hombre, y por la cual pueda llegar a la intuición de su propia esen-

---

en L. Pereña (comp.), *La Ética en la Conquista de América*. CSIC, Madrid, 1984, págs. 229-291. Sin embargo, me parecen oportunas dos constataciones. La primera es que, si bien es cierto el viraje político, desde el punto de vista conceptual que desarrollo las cosas quedan como estaban. Pues, si es cierto que a partir de ese momento se les reconoce a los indios la libertad de rehusar el dominio de los reyes de Castilla y no por ello ser acreedores de guerra justa, no es menos cierto que tal libertad se les reconoce «después de cristianos... mientras ellos permanecieran en la fe y en la observancia de la justicia». Así que la libertad, ahora reconocida, para desarrollar una suerte de pacto constitucional con la corona, tiene como condición previa no sólo la conversión general —eso sí, pacífica— de los señores naturales de las Indias y de sus súbditos, sino la «previa enfeudación, plena y formal, de esos mismos reinos y súbditos respecto a la Santa Sede» (art. cit., op. cit., pág. 260). La segunda es que, como pone de manifiesto el propio Vidal Abril, Las Casas mantuvo, desde ese momento hasta su muerte, la vieja posición (i.e. una vez cristianos se devenía enteramente sujetos a la Iglesia y a la Corona) y la nueva. Su propósito era táctico más que crítica doctrinal: la eficacia evangelizadora. Todo lo que dice Vidal Abril sobre el «sacroimperialismo» de Las Casas y su coexistencia posterior con la posición expresada en la duodécima réplica refuerza mi interpretación.

43. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Utilizo la edición de Kostas Papaioannou, *La Raison dans l'Histoire*, París, Plon, 1965, pág. 234.

cia». <sup>44</sup> El negro, es por tanto, el hombre inconsciente de sí y no podemos encontrar nada en él que concuerde con lo humano. Impropiamente, podemos hablar de «religión de los negros», pero ésta no va más allá de sus dos momentos: la magia —donde el hombre opuesto a la naturaleza se representa como dominándola al investirla de su fuerza— y el fetichismo —donde se da una representación de la fuerza de los hombres exterior a la conciencia y a la cual se le presta la figura sensible de un objeto. Pero, estrictamente, no cabe aquí hablar de verdadera religión, porque ésta comienza cuando el hombre «reconoce un ser supremo, que es en sí y para sí, totalmente objetivo, absoluta esencia determinante, poder superior por relación al cual el hombre es algo más débil y más bajo». <sup>45</sup> Todo ello redundando en que no puede encontrarse mayor desprecio por el hombre mismo que entre los negros que viven en estado de naturaleza. Este desprecio ético y jurídico es lo que constituye su principal característica, cuyo gobierno es siempre tiránico. Entre ellos mismos reina la esclavitud y ésta es la relación sobre la que se basa su derecho. Es por ello que la esclavitud (ahora la que ejercen los europeos y americanos sobre ellos) «en la medida en que tiene lugar en el interior del Estado..., es en sí misma un momento del progreso con respecto a la pura existencia aislada y sensible, un momento de la educación, una suerte de anticipación en la vida ética y cultural superior. La esclavitud es una injusticia en sí y por sí, porque la esencia del hombre es la libertad. Pero para llegar a la libertad, el hombre debe de adquirir primero la madurez necesaria. La eliminación gradual de la esclavitud es, por esta razón, más oportuna y más justa que su abolición brutal... La esclavitud no debe existir... pero el «debe» expresa algo subjetivo, y es como tal, no histórico. Lo que falta todavía al «debe», es la sustancialidad ética de un Estado... No se puede pretender de manera absoluta que el hombre, por el solo hecho de que sea un hombre, sea considerado como esencialmente libre». <sup>46</sup>

Es sorprendente hasta qué punto resuena en estas páginas de Hegel el Aristóteles de la *Política*. <sup>47</sup> Si me he extendido, no siendo éste el tema preciso que había enunciado, es porque creo clarificador comparar en algunos aspectos la posición de Bartolomé con estos dos solemnes etnocentristas. Ciertamente, Bartolomé no es un es-

44. *Ibidem*, págs. 250-251.

45. *Ibidem*, págs. 252-253.

46. *Ibidem*, págs. 260-261.

47. Desde un punto de vista interior al sistema de Hegel, no es sorprendente.



clavista. Como he repetido, su análisis de los diferentes sentidos de «bárbaro» tiene como objeto enfrentarse a los esclavistas y a las guerras de conquista que, de ser estimadas justas, pasaban a ser consideradas guerras de captura. Pero creo que queda apresado en buena medida por el esquema conceptual que critica. En el fondo, hay pautas comunes respecto de Aristóteles y Hegel. Como Hegel, conecta la defectiva racionalidad —y ya hemos dicho que la que reconoce a los indios no es poca cosa— con la carencia de verdadera religión. Partiendo de Aristóteles, y con Hegel también, piensa que sólo hay posibilidad de una verdadera vida moral en el seno de una forma política verdadera, que para él no puede ser sino cristiana. Y, sobre todo, mantiene el supuesto de que está en el interés del otro el adecuarse a formas culturales que le son extrañas si es que quiere ser plenamente racional. Estrictamente, tanto Las Casas como Hegel no apelan explícitamente a una integración del otro en nuestra propia cultura, sino a una integración del otro en la historia universal: historia de la salvación en el caso de Las Casas, e historia secular en el caso de Hegel. Si bien —y precisamente en esta falacia radica su etnocentrismo— la universalidad aquí no es sino una extensión de la propia particularidad. En los tres discursos, aunque con diversas consecuencias, el otro es defectivo respecto a nosotros porque no accede a una racionalidad plena. Sin embargo, bien es cierto, en el caso de Aristóteles el esclavo por naturaleza lo es para siempre debido a su peculiar constitución, es decir: su esencial incapacidad de ser plenamente racional al carecer de facultad deliberativa.<sup>48</sup> En el caso de Bartolomé, y también en el de Hegel, esa irracionalidad es por accidente y puede ser superada. Hegel, hemos visto, decía que la mejor actitud a tomar era la de «los padres frente a los hijos» y tal posición conviene perfectamente a Las Casas. Pues, desde el esquema de la *Política* del que parte, se puede no ser plenamente hombre en la forma en la que lo es el niño, que tiene facultad deliberativa tan sólo en potencia requiriendo así, temporalmente, la tutela del adulto hasta llegar al pleno uso de razón. Pero hay que pagar un precio: dejar de ser idólatra y las formas de vida que ello conlleva o integrarse al proceso histórico de nuestra cultura. Dos maneras diferentes de decir una misma cosa: que deben de renun-

48. En Aristóteles, la diferencia entre el hombre libre y el esclavo por naturaleza, el bárbaro, no es de grado sino específica: el esclavo no es plenamente racional porque carece de facultad deliberativa y por tanto, al ser incapaz de arbitrar medios para conseguir fines, carece de proairesis o de elección libre. Ese arbitraje es el que proporciona el hombre libre que se convierte en señor suyo. Véase *Política*, 1260a y 1255b.

ciar a ser como son si es que quieren ser verdaderamente libres y moralmente responsables, es decir, sujetos de pleno derecho. El caso es que en Las Casas hay algo sorprendente: en los primeros párrafos del *Argumentum*,<sup>49</sup> hay una explícita demanda de reconocer la diversidad y particularidad de los diferentes etnias y pueblos de las Indias; ese empeño descriptivo es el que se lleva a cabo en la *Apológica Historia*. Sin embargo, cuando se trata de los indios en cuanto bárbaros en el 4.º sentido, el reduccionismo es absoluto. Y así, su porvenir no puede ser sino repetición de nuestro pasado.<sup>50</sup>

### III

Si Las Casas recorrió La Española, Cuba, Venezuela, Colombia, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala y México, cruzando diez veces el Atlántico, Montaigne, sin embargo no se movió ni muchas veces, ni excesivamente lejos, de su Périgord natal. Desde luego conoció París, como también Italia, viajando a través de Suiza y Alemania, y poco más. No por ello, sin embargo, deja de disponer su relato —*Los Caníbales*— según el dispositivo retórico del «haber estado allí». Si no de él mismo, su relato, nos dice, procede a partir del testimonio «de un hombre que había vivido diez o doce años en ese otro mundo, que ha sido descubierto en nuestro siglo, en el lugar en que Villegaignon tocó tierra [Brasil, en 1557]

49. «Además, su error e ignorancia [por los esclavistas y partidarios de la conquista] se ponen muy de manifiesto, ya que sientan definiciones sobre asuntos que atañen a una infinita multitud de hombres y a muy vastas regiones de extensísimas provincias, al no conocer bien éstos tales cosas, incurrir en suma desvergüenza y temeridad cuando afirman que aquellas tienen gravísimos defectos, ya naturales ya morales, y al condenar en masa a tantos miles de hombres, cuando la realidad es que la mayoría de ellos eran libres de tales defectos». *Argumentum*, 11, v. pág. 77.

50. Todorov, en *Les morales de l'histoire*, París, Grasset, 1991, págs. 63-64, afirma que el igualitarismo de Las Casas, y su convicción de la superioridad de la religión cristiana, le llevan a atribuir a los indios las características de los cristianos ideales y a un asimilacionismo inconsciente. Así, tanto el asimilacionismo generoso, como el etnocentrismo de Sepúlveda, concluyen en la ignorancia respecto a cómo son los indios. Con esta última afirmación estoy en gran medida de acuerdo. Pero, según el objeto de este trabajo, me parece relevante señalar una diferencia importante respecto de Todorov: los indios, por decirlo aristotélicamente, son cristianos ideales en potencia, pero no en acto; por lo tanto debe de mediar la acción evangelizadora que es, a la vez, civilizadora. Lo cual reafirma mi aserto principal: que considerados por relación a lo que les falta, son defectivos respecto de nosotros en cuanto a su racionalidad.

al cual puso por nombre Francia Antártica».<sup>51</sup> Esta voluntad de verismo observacional se refuerza a lo largo del corto relato en varias ocasiones. Así, cuando dice haber departido con «comerciantes y marineros» conocedores de aquellas tierras, de forma «que a sus informes me atengo sin confrontarlos con los informes de los cosmógrafos».<sup>52</sup> O cuando desliza en su relato que aquellos hombres en lugar de pan comen una sustancia blanca como el cilandro azucarado: «yo lo he probado y tiene el gusto dulce y algo desabrido». Al final de su texto incluso nos sorprende contándonos que tuvo ocasión de hablar con uno de los tres hombres de esas tierras que visitaron Ruán cuando el rey Carlos IX vivía en la ciudad. ¡Hélas!, el propio Montaigne nos dice que tuvo no pocos problemas con la traducción y que sacó escaso provecho del encuentro.

Desde el principio el propósito de Montaigne es nítidamente enunciado: criticar «las opiniones comunes» recibidas respecto al concepto de bárbaro y enjuiciar el asunto «por el camino de la razón». Y su posición, que el ensayo tratará de argumentar, claramente establecida: «Creo que nada hay de bárbaro ni salvaje en esas naciones... lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres». Montaigne, en buen escéptico a lo Sexto Empírico, establece la razón epistemológica de que así procedan aquellos dogmáticos que, por cierto, hacen lo que todos hacen, pero no son conscientes de ello: como el criterio que usamos para distinguir «la verdad y la razón» son las opiniones y usos del país en que vivimos,<sup>53</sup> según ese criterio dictaminan, pero no relativamente a ese criterio sino de manera absoluta, «la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas».

Y así desde, según él, la pura observación sensorial no sesgada por las interpretaciones que acompañan los datos en los informes de los hombres cultos —datos que por lo demás se «adulteran» para apoyar sus interpretaciones— y ateniéndose a su informante, «sen-

51. Montaigne, *Oeuvres Complètes*, edición de Robert Barral, París, Seuil, 1967. pág. 98. Salvo indicación contraria, siempre me referiré a «*Des Cannibales*», *Essais*, I, 31. Como en la edición de referencia el texto sólo ocupa, al estar dispuesto en dos columnas por página, las págs. 98-103, con el fin de aligerar las citas a pie de página en este caso no citaré la paginación. Utilizo la primera traducción al castellano de los *Ensayos* de Constantino Román y Salamero en Garnier, París, 1898. Su traducción conserva un sabor arcaizante que conviene al francés de Montaigne.

52. Pues se supone que estos últimos no han estado «allí».

53. Ése es el décimo tropo «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas», «justamente el que más referencia hace a lo ético», dice Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, libro I, 145. Utilizo la edición de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993.

cillo y rudo, condición muy adecuada para ser verídico [el] testimonio», nos dice que ese nuevo mundo: «Es un pueblo, diría yo a Platón, en el cual no existe ninguna clase de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de otra suerte, que se aplique a ninguna superioridad política; tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más profesiones que las odiosas, ni más relaciones de parentesco que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan los cereales. Las palabras mismas que significan la traición, el disimulo y la avaricia, la envidia, la detracción, el perdón, les son desconocidas. ¡Cuán distante hallaría Platón la república que imaginó de la perfección de estos pueblos!».

El lector debe recordar ahora la descripción del bárbaro en el tercer sentido de Las Casas —aquella que él dice corresponde a la que hace Aristóteles del siervo por naturaleza— y ver cómo ésta de Montaigne contiene bastantes elementos de aquélla. La diferencia es que Montaigne piensa que no hay nada de censurable en la misma, mientras que el dominico afirma —teniendo en cuenta las reservas que he puesto de manifiesto— que esa caracterización no corresponde al indio y, por lo tanto, no es bárbaro *simpliciter* sino *secundum quid*. Esa voluntad tolerante, que reposa en asunciones ontológicas diferentes, se nos anuncia prácticamente desde el título elegido por Montaigne para su ensayo —«los caníbales»— que se sitúa así en la posición más difícil, al ser el canibalismo uno de los crímenes nefandos, causa de guerra justa contra quienes lo cometen, y tópico recurrente para calificar de bárbaras a las poblaciones, ya sea en tanto bestiales, casi irracionales o irracionales por accidente, desde Aristóteles, Colón, Sepúlveda, Las Casas, Hegel y tantos otros.<sup>54</sup> Y así haciendo un *tour de force* verdaderamente intempestivo para la época, afirma: «No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo... [sin embargo] Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muer-

54. Por cierto, que la acusación de canibalismo para descalificar absolutamente al otro es casi una regularidad empírica transcultural. Puesto que estamos en el contexto de las Indias, sirva el ejemplo que brinda la carta de Colón a Santángel, de 15 de febrero de 1493, donde da cuenta del descubrimiento. Allí los caribes son descritos como caníbales, pero a partir del testimonio de los arawacos enfrentados con aquéllos: «Así que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es Carib... que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne umana». Colón, *Textos y documentos completos*, C. Varela (comp.), Madrid, Alianza, 1982, pág. 146.

to; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con la agravante circunstancia de que para la comisión de tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto». Es conveniente, aunque quizá no necesario por sabido, recordar en este punto que Montaigne vivió las sangrientas guerras de religión en toda su crueldad descarnada. Sólo dieciséis años antes de su nacimiento (1533), Lutero había hecho públicas sus noventa y cinco tesis sobre las indulgencias; tres años más tarde fue excomulgado, y si a la edad de doce años veinticuatro pueblos de la Provenza habían sido arrasados y sus habitantes masacrados por herejía, cuando Montaigne tenía quince vio la sangrienta represión que sucedió a la rebelión de Burdeos frente a Enrique II. Casi con cuarenta años, y después de su famoso retiro, tiene lugar la noche de San Bartolomé, donde cerca de cuatro mil hugonotes son asesinados en masa en París, y después la ininterrumpida sangría entre católicos y reformados bajo los reinados de Carlos IX y Enrique III, hasta la coronación de Enrique de Navarra como Enrique IV en las postrimerías del siglo.

Parece, pues, que Montaigne elabore un discurso tolerante y tan respetuoso con las particularidades del otro que está dispuesto incluso a comprender, no sólo en el sentido de percibir o captar la particularidad sino también en el sentido de acuerdo en la opinión o unidad de sentimiento («Creo que es más bárbaro, etc...»), lo que parece más inadmisibles según nuestras costumbres y usos. Y todo el ensayo de *Los Caníbales* tiene esa apariencia. Sin embargo, las cosas no son exactamente como parecen. Pues ya dije antes, que estos caníbales y todos aquellos a los que los dogmáticos, según Montaigne, llaman bárbaros descalificadamente, sólo son absueltos por éste en la medida en que proyecta sobre ellos un ideal de vida extraño a ellos, que tiene el resultado de borrar su peculiaridad y mantener su desconocimiento.<sup>55</sup> Todo el ensayo tiene, como trasfondo que se muestra de múltiples maneras, las guerras de re-

55. Reconozco mi deuda respecto de este enfoque con Todorov, op. cit., págs. 65 y ss., y *Nosotros y los Otros*, Madrid, Siglo XXI, 1991, págs. 53 y ss. Un análisis pormenorizado de *Los Caníbales*, también deudor de Todorov, es el de C. Aguilar Jiménez y V. Vilana Taix, «Montaigne: la etnografía como instrumento moralizante», *Studium*, n.º 5, 1993, págs. 273-300.

ligión y dinásticas. Cuando se trata de describir a los caníbales resulta que «sus guerras son completamente nobles y generosas»; «no luchan por la conquista de nuevos territorios»; «el botín del triunfo consiste únicamente en la gloria y superioridad de haberlos [a los enemigos] sobrepasado en valor y virtud»; «a los prisioneros no les exigen otro rescate que la confesión y el reconocimiento de haber sido vencidos», etc. Y en cuanto a los sacerdotes, si no aciertan en sus adivinaciones y predicciones «se los corta y tritura en mil pedazos», porque —y aquí, a renglón seguido, Montaigne reflexiona en abstracto— «a esos que nos vienen engañando con las seguridades de una facultad extraordinaria, cuyo fundamento reside fuera de los límites de nuestro conocimiento, ¿por qué no castigarlos en razón de que no mantienen el efecto de sus promesas, al par que por lo temerario de sus imposturas?».

Y, así, de volver al texto donde Montaigne se dirigía retóricamente a Platón, vemos que la caracterización que hace de los indios responde, de nuevo, a una suerte de inversión simple donde resulta que los indios carecen, lista y llanamente, de aquello que poseen los contemporáneos de Montaigne y que constituye la cultura en la que vive —a la cual él critica— pero que, a la vez, entiende no como *una* cultura posible sino como *la* cultura en absoluto. De forma que no es que los indios tengan otra, sino que no tienen ninguna en absoluto. Pero que no tengan cultura en absoluto, afirmación que para Bartolomé sería desastrosa —aunque no crea que sea ése efectivamente el caso— porque a pesar de su crítica conserva asunciones aristotélicas, para Montaigne sólo quiere decir que los indios están desprovistos de todo artificio decadente, conservando de tal suerte la fuerza y espontaneidad prístina de la naturaleza: «Así son salvajes esos pueblos como los frutos a los que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente... [pero deberíamos llamar salvajes]... a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden al que pertenecían; en los primeros se guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles... El arte no vence a la madre naturaleza, grande y poderosa... así es que por todas partes donde su belleza resplandece, la naturaleza deshonra nuestras invenciones frívolas y vanas». He aquí, pues, «el buen salvaje» en todo su esplendor.

No permite la ocasión mayor abundamiento. Sí querría, sin embargo, destacar otro aspecto del asunto que en el ensayo que comentamos sólo se muestra como síntoma, pero que Todorov discute en



relación al ensayo «*De los coches*».<sup>56</sup> «Esas naciones me parecen solamente bárbaras... [se nos dice en *Los Caníbales*]... porque permanecen todavía en los confines de la ingenuidad primitiva... a veces lamento que no hayan tenido noticia de tales pueblos, los hombres que hubieran podido juzgarlos mejor que nosotros [y menciona como ejemplos a Platón y a Licurgo]... pues se me figura que lo que por experiencia vemos en esas naciones sobrepasa... las pinturas con que la poesía ha embellecido la edad de oro de la humanidad...». Aparecen aquí varios elementos que presiden las referencias explícitas que Montaigne hace a las conquistas, esta vez no de los portugueses, sino de los españoles, en *De los Coches*... Volvemos a encontrar en él una pauta semejante: sólo la mitad del mismo está referido a los reyes de las Indias, porque la primera mitad consiste en la condena crítica de nuestros gobernantes al ser contrastados con aquéllos. Pero el caso es que América sirve para avalar dos tesis independientes: que la humanidad sigue el modelo de desarrollo de los individuos (infancia, juventud y madurez), de forma que todas las sociedades pasan por diferentes etapas como éstos, y que la Edad de Oro, que Montaigne refiere explícitamente a la literatura clásica, se sitúa cerca de los orígenes para después degradarse en artificio y decadencia. Afirma Todorov que se podrían conciliar ambas tesis si intercaláramos entre la infancia de los indios y la que Montaigne piensa como nuestra propia decadencia, «la joven madurez de los griegos», verdadera Edad de Oro de la cual los indios están más cerca que nosotros, aunque de ellos tengan cosas que aprender en cuanto que no participan de la misma.<sup>57</sup> En *Los Caníbales*, esa apología de lo clásico se muestra de múltiples maneras. Una de ellas ya ha aparecido: el lamento de que a los indios no los hayan conocido hombres más capaces que nosotros en la tarea de la comprensión, como Licurgo o Platón; otra cuando, describiendo las canciones de los caníbales, asegura que su poesía «no sólo no tiene nada de bárbara, sino que se asemeja a las de Anacreonte. El idioma de aquellos pueblos es dulce y agradable, y las palabras terminan de un modo semejante a las de la lengua griega»; en fin, en la profusión de citas de Virgilio, Horacio, Propertio, Séneca, Claudiano... que funcionan a lo largo del texto como reservorio axiológico desde donde establecer los juicios morales. Me gustaría partir de este aspecto del modelo biológico evolutivo para concluir.

56. *Ensayos*, IV, 6.

57. Véase Todorov, *Les morales de l'histoire*, op. cit., pág. 67.

## IV

Cuando comparamos a Las Casas con Aristóteles y Hegel, vimos que sus compromisos ontológicos permitían, a diferencia de Aristóteles pero a semejanza de Hegel, pensar en la perfectibilidad histórica de las poblaciones amerindias. A través de una evangelización «suave», y no basada en la guerra de conquista, se esperaba la evolución de aquellas sociedades a un estadio superior.<sup>58</sup> Montaigne, usa también, como hemos visto, un esquema evolucionista. Lo que ocurre es que Las Casas es un evolucionista progresista, y Montaigne, podríamos decir, un evolucionista regresivo. Desde luego las sociedades han pasado todas por diferentes estadios evolutivos aunque nosotros hayamos ido a peor, separándonos de la pureza del origen, y que de lo que se trate sea de recuperar el tiempo perdido. Pero en cualquier caso, lo que me parece relevante señalar es que todo esquema evolutivo es universalista, si bien de un universalismo insatisfactorio. Al final se alcanza, o se desea alcanzar como idea regulativa, un estadio que en cualquiera de los casos se concibe como óptimo. Sin embargo, ese universalismo es etnocéntrico porque, en un caso, el otro es defectivo respecto de un *optimum* que todavía no ha alcanzado y que, explícitamente, queda postulado como aquello que caracteriza a quien lo postula. Mientras que, en el otro caso, hay un etnocentrismo «doble»: el sujeto de la enunciación etnográfica se sitúa exclusivamente desde el punto de vista que supuestamente encarnan los otros,<sup>59</sup> pero los otros son, a la vez, la encarnación de unos valores culturales que les son extraños, que los desfiguran, y que pertenecen a nuestra tradición, aunque nosotros no los satisfacemos de hecho y por ello debemos evolucionar regresivamente para llegar a cumplir tal ideal. Esa pauta evolucionista, con su carga concomitante, ha pervivido en el discurso antropológico por largo tiempo. No sólo, por cierto, en la escuela evolucionista clásica de Tylor, Morgan y Frazer.

Cuando en la segunda mitad de este siglo se reactivó la polémica entre relativismo y universalismo —que ya había tenido otros avatares como, por ejemplo, el enfrentamiento del particularismo de

58. Para una selección de textos lascasianos donde se hacen explícitas sus posiciones evolucionistas véase Bestard y Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcelona, Barcanova, 1987, págs. 145 y sigs.

59. Este aspecto está conectado con lo que Todorov llama «globalismo axiológico». No sólo cada rasgo particular (valor, firmeza, valentía...) conserva el mismo valor y sentido en todos los contextos, sino que el juicio de valor se extiende a toda la sociedad: o todo es bueno o todo es malo. *Ibídem*.

Boas con el evolucionismo clásico o la crítica de E. E. Evans-Pritchard a Lévy-Bruhl—, esa polémica se dio en la forma de un debate sobre si cabía hablar de un relativismo de las razones. Es decir, bajo la forma de si los criterios de racionalidad eran o no universales y tenía sentido en absoluto hablar de «sus criterios de racionalidad» y «nuestros criterios de racionalidad». Gran parte de esa polémica se dio en torno a las posiciones de Peter Winch cuando publicó, en 1964, *Comprender una sociedad primitiva*.<sup>60</sup> Allí, Winch argumentaba que bien podemos hablar de una noción de racionalidad formalmente universal, en el sentido de que toda comunidad lingüística, por el mero hecho de serlo, debe tener rasgos del uso que hacen del lenguaje sus miembros, que sean análogos a aquellos rasgos de nuestro uso del lenguaje que están conectados con nuestras aplicaciones del término «racional». Ahora bien, Winch extiende la metáfora de «juego de lenguaje» y la noción afín de «seguir una regla» —acuñadas por Wittgenstein para dar cuenta de la naturaleza del lenguaje— a todas las acciones humanas que tienen sentido o carácter simbólico. De forma que el lenguaje verbal no es sino una especie de un género más amplio —la acción significativa— aunque, metodológicamente, esta especie sirva como paradigma para entender la acción humana. Por tanto, en consonancia con este entendimiento del lenguaje que se considera como plexo de prácticas regladas inmerso en un contexto más amplio de prácticas, captar los criterios de racionalidad, no sólo formales, sino propios de una comunidad extraña, dependerá de la captación del sentido de un conjunto de reglas de conducta en las que concuerdan los miembros de una determinada cultura. Pero ese sentido no puede ser simplemente dilucidado en términos de la coherencia lógica —según nuestros criterios— de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo, en esa sociedad, sus prácticas. Y ello porque se llega a un punto donde no se puede decidir lo que es coherente o no, lo que es racional o no, en ese contexto de reglas, sin preguntarse acerca del sentido que tiene la vida humana para los miembros de tal sociedad. Tal sentido sólo puede dilucidarse si tenemos en cuenta la diversidad de juegos de lenguaje que se efectúan en una sociedad, porque ese sentido dependerá en definitiva de si los hombres de tal comu-

60. Parte de ella se condensa en B. R. Wilson (comp.) *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970; R. Finnegan y R. Horton (comp.), *Modes of Thought*, Londres, Farber and Farber, 1973; S. C. Brown, *Philosophical Disputes in the social Sciences*, Brighton, Harvester, 1979; M. Hollis y S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982.

nidad perciben una unidad en esa diversidad y de la naturaleza y forma compleja de esa unidad. En definitiva, dependerá de sus concepciones acerca de lo que es bueno y es malo para la vida, de cómo conciban la vida.<sup>61</sup>

No cabe aquí, ni es estrictamente pertinente, desarrollar esa polémica. Pero lo significativo es que ante las posiciones de Winch —y no hay que olvidar que Wittgenstein ya había alzado su voz contra el evolucionismo de Frazer en sus *Observaciones sobre la Rama Dorada*— se alzaron con fuerza, en aquel momento, posiciones neo-frazerianas acerca de las creencias mágicas y religiosas que, aunque decían no ser evolucionistas, hacían declaraciones de un tinte inequívocamente evolucionista. Fue el caso de Jarvie: «Los enunciados inconsistentes no pueden posiblemente ser verdaderos al mismo tiempo respecto de ningún mundo; los enunciados verdaderos son verdaderos respecto de este mundo; los enunciados falsos son falsos respecto de este mundo. El que los azandas no tengan nociones explícitas que se correspondan con éstas, el que muestren poco interés por ellas, etc., es simplemente un hecho empírico. Estas ideas son grandes descubrimientos en la historia de la humanidad. Son aceptadas en una amplia diversidad de culturas, desde la antigua Grecia y la judía hasta las europeas y americanas modernas... Están en el núcleo de lo que antes he llamado criterio universal de racionalidad. La difusión no es perfecta, y, por tanto, no se las encuentra todavía en todas partes, pero del mismo modo que la industrialización, se las encontrará un día».<sup>62</sup> El final del texto de Jarvie es explícito y hasta chocante: todos llegarán, ésta es una cuestión empírica, a ser plenamente racionales de la misma manera que llegarán a ser plenamente industrializados. Como en Las Casas, el futuro de los que en algún momento son defectivos, respecto de nosotros, no puede ser sino repetición de nuestro pasado: Judea, Grecia, Europa, y me imagino que, cuando dice «sociedades americanas modernas», hay que entender Norteamérica.

En el fragor de esa polémica, el discurso antropológico comenzó a desanudar hebras que desde su arranque —que hemos querido mostrar a partir de los textos paradigmáticos de Las Casas y Mon-

61. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, págs. 57 y ss. Problema relativamente diferente es el cómo de esa captación. Véase mi «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en J. Marrades Millet y N. Sánchez Durá (comps.) *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia, Pretextos, 1994.

62. J. C. Jarvie, «Comprensión y explicación en sociología y en antropología social», en R. Borger y F. Cioffi, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, págs. 176-177.

taigne— habían constituido su urdimbre. Obviamente, las hebras son más, la urdimbre más tupida, y las polémicas y sus fragores, también diversos. Pero ése es otro cuento que el editor, con buen sentido, no va a permitir que se inicie aquí. Desde luego, no ha sido mi intención hacer un juicio moral retrospectivo sobre tales autores a partir de la idea regulativa de la antropología moderna —y como tal siempre lejos de ser cumplida efectivamente— de captar la singularidad del otro. Pues sus prejuicios, los de Las Casas y Montaigne, eran parte de su «imagen del mundo», esa imagen del mundo que es condición de la formulación de enunciados empíricos (en el sentido de Wittgenstein). Además, ciertamente, ellos contribuyeron, en gran medida, a transformar la que ambos habían heredado. Ocurre, sin embargo, que la imagen del mundo no puede ser completamente puesta en duda toda y a la vez. Como bien explica Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, esa imposibilidad no es fáctica, sino lógica. Pero ocurre también, que el discurso etnológico, como un nuevo género de discurso, se trabó en aquel contexto y a partir de aquellos textos, quedando largamente preso, casi hasta ayer mismo, de varios de sus supuestos. Mi intención, como dije, ha sido poner de manifiesto cómo un determinado discurso ha contribuido, más o menos directamente, a fraguar la idea de sujeto según la cual se han auto-comprendido, más o menos homogéneamente, los partícipes de nuestra cultura. Discurso antropológico, por cierto, que no sólo ha estado reservado para los destinatarios de los discursos «serios» —por eso dije al principio «noción teórica» de persona—, sino que también ha configurado la noción de «sentido común»<sup>63</sup> respecto a tal asunto en nuestra cultura —y por eso dije, también al principio, «noción preteórica».

63. Utilizo aquí «sentido común» en el sentido que utiliza Geertz tal término en «el sentido común como sistema cultural» en *Conocimiento Local*, op. cit. Como Geertz muestra, en toda cultura hay un tipo de saber, el sentido común, que si no sustantivamente, *formalmente* sí tiene rasgos comunes. En concreto Geertz señala como tales características formales que se expresan en el lenguaje ordinario: 1) La «naturalidad»; 2) el pragmatismo; 3) la literalidad o simpleza y 4) el ser a-metódico y accesible, sin más.

**Manuel Cruz**  
(compilador)

## **Tiempo de subjetividad**



**PAIDÓS**

Barcelona • Buenos Aires • México



Cubierta de Mario Eskenazi

*1.ª edición, 1996*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,  
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona  
y Editorial Paidós, SAICF,  
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0265-X  
Depósito legal: B-15.848-1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,  
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN: Ese extraño problema que nos constituye	
<i>Manuel Cruz</i> .....	9

### Primera parte GENEALOGÍAS DE LO MISMO

1. El individuo y la sociedad	
<i>José María González</i> .....	19
2. La persona y la cultura	
<i>Nicolás Sánchez Durá</i> .....	39
3. La identidad y la práctica	
<i>Gerard Vilar</i> .....	65
4. El yo y lo psíquico	
<i>Antoni Vicens</i> .....	85
5. La conciencia y el pensamiento	
<i>Román G. Cuartango</i> .....	101

### Segunda parte DETERMINACIONES DE LA DIFICULTAD

6. El sujeto escindido	
<i>Antonio Aguilera</i> .....	121
7. El sujeto inevitable	
<i>José Luis Pardo</i> .....	133
8. El sujeto enunciado	
<i>Carlos Moya</i> .....	155
9. El sujeto imposible	
<i>Santiago López Petit</i> .....	185
10. El sujeto construido	
<i>Antonio Valdecantos</i> .....	199

### Tercera parte UNA DIFICULTAD NECESARIA

11. Del sujeto a la subjetividad	
<i>Fina Birulés</i> .....	223
NOTAS BIOGRÁFICAS .....	235